66e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 24 14 JUIN 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

NOTES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(*Suite*. — Voir *Ami* du 24 mai 1956)

SOMMAIRE

IV. DIVERS. — F. Bavoux. *Hantises et diableries dans la terre abbatiale de Luxeuil.* — Marco Polo, *La description du monde.* — J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres.* — « Pléiade » : *Histoire des littératures.* T. I, *Littératures anciennes, orientales et arabes.*

IV. — *Divers*

Francis BAVOUX. — **HANTISE ET DIABLERIES DANS LA TERRE ABBATIALE DE LUXEUIL. D'un procès de l'Inquisition (1529) à l'Epidémie démoniaque de 1628-1630.** Préface de M. Lucien Febvre, membre de l'Institut. — In-8 de VII-200 p., illustré de cartes, fac-similés de documents, et dix photographies en sept planches hors-texte ; 1.200 fr. — Monaco, Edition du Rocher, et Paris, Plon.

M. Bavoux avait publié, en 1947, *La Sorcellerie au pays de Quingey*, un ouvrage des plus révélateurs qui soient sur la sorcellerie au XVIIe siècle. J'ai écrit autrefois, à ce sujet, que les théologiens se devraient de lire ce livre. Ils y verraient comment, avec la meilleure bonne foi du monde, on peut arriver à des erreurs graves qui amèneront de véritables crimes. Théologiens catholiques, mais aussi protestants, avaient construit une théologie démoniaque où les rites des sorcières étaient considérés comme des sacrements sacrilèges, et qui aboutissent toujours à la condamnation de l'Exode (XXII, 18) : « Maleficos non patieris vivere ». Il se peut que le fameux Père Coton et saint Pierre Canisius aient réclamé la mort sans phrases des sorciers de leur temps, que le dominicain Heinrich de Sélestat ait écrit le fameux *Malleus*, mais les pasteurs affirmaient par Luther la réalité démoniaque des faits de sorcellerie et un calviniste, Lambert Danlau, professeur de théologie à Genève, à Leyde et à Gand, a dit tout ce qu'il y avait à dire dans un dialogue « *Des Sorciers* » (1574) qui fut traduit en toutes les langues d'Europe, et il aboutit aux mêmes conclusions.

En 1529, sur les terres de l'ancienne seigneurie abbatiale de Luxeuil, s'ouvre un dossier fort copieux où apparaît dans tous ses menus détails une poursuite exercée par l'inquisition comtoise. Une femme, Desle la Mansenée, est accusée de sorcellerie, elle est traînée devant le tribunal. Rien n'est prouvé. On la soumet à la question. Elle avoue alors tout ce que l'on voudra, pacte avec le diable, assistance au sabbat, où l'accusée se rend à cheval sur un bâton, sacrilèges, meurtres de plusieurs personnes et même d'enfants. Elle est condamnée à être brûlée vive et sa cendre jetée au vent. D'autres malheureuses seront encore plus cruellement torturées.

Les poursuites contre l'hérésie vont de pair avec les accusations de sorcellerie, car, écrit un démonologue, « le crime de sorcellerie ne marche point sans l'hérésie : renoncer à Dieu, sacrifier au diable et l'adorer, cela ressent son hérésie manifeste. » Il faudrait lire, d'ailleurs, l'arrêt de mort rendu par le Parlement de Dôle contre Nicole Colas, femme de Claude Prévost, d'Anjeux (15 janvier 1632). Des témoins affirment sous serment avoir vu l'accusée au sabbat et s'y rendre en volant par les airs.

Une épidémie plus violente allait atteindre la terre de Luxeuil, vers la fin de 1628. Deux villages ennemis s'accusent mutuellement, la justice est saisie et c'est une frénésie de dénonciations qui s'empare des deux groupes. Des enfants sont appelés en témoignage et ils accusent à qui mieux mieux ; les populations ignorantes, souvent malheureuses, montrent un fanatisme exacerbé. Les juges estiment que la seule façon d'arrêter cette crise est de recourir aux moyens les plus énergiques. Les juges, des laïcs du Parlement de Dôle finiront pourtant par s'arrêter parce qu'ils constatent que les villages se dépeuplent et que les ecclésiastiques, appelés à confesser, déclarent que les aveux et les accusations faites en justice, sont faux.

Il y avait là un cas de folie contagieuse qui actuellement relèverait de la psychiatrie. Il y a longtemps que le professeur Dupré a écrit un livre : *Les auto-accusateurs du point de vue légal.* Il serait quelquefois à relire.

* *

Marco POLO. — **LA DESCRIPTION DU MONDE.** Texte intégral en français moderne avec introduction et notes par Louis HAMBIS. — In-8 de XVIII - 434 p., 18 vignettes en couleurs, 1 carte. — Paris, Klincksieck, 1955.

Nos ancêtres du Moyen âge étaient grands voyageurs. Dominicains et Franciscains se rendaient jusqu'en Chine, le Proche-Orient était familier aux barons francs, les marchands italiens et autres

n'hésitaient pas à faire le voyage depuis la foire de Troyes jusqu'aux Indes, et les Vénitiens s'étaient constitués les maîtres du commerce méditerranéen. En 1241 l'invasion mongole avait failli submerger l'Europe. La mort de l'empereur Œgœdéï avait sauvé la civilisation occidentale.

Quelques années plus tard, le pape, qui représentait la plus haute autorité morale, et le roi Saint Louis essaient de reprendre contact avec les Mongols (1246-1254). C'est à cette date que deux frères Vénitiens, Nicolo et Mafeo Polo (1260) partent pour l'Orient. Ils ne reviendront à Rome qu'en 1269, après être allés jusqu'à Pékin où Koubilaï les charge de se rendre auprès du pape afin que celui-ci lui envoie cent docteurs « savants dans les sept arts » (1269). Les deux frères repartent deux ans plus tard, mais Nicolas emmenait avec lui son fils Marco, âgé de quinze ans, celui-là même qui devait être l'auteur de la *Description du Monde*. Les voyageurs passent par l'Arménie, la Perse, le sud de l'Inde, Java et Sumatra, le sud de l'Indo-Chine pour remonter jusqu'à Pékin. Finalement, après quatre ans de voyage, ils arrivent auprès du grand Khan Koubilaï, auquel ils remettent la lettre et les présents de Grégoire X. Ils devaient rester en Extrême-Orient jusqu'en 1291, c'est-à-dire pendant seize ans et rentrer à Venise en 1295, après une absence d'environ vingt-cinq ans.

On a reproché à Marco Polo une tendance à exagérer son rôle et celui de ses parents. Il aime à se présenter sous un jour avantageux et certains historiens l'accusent de raconter des choses inexactes. En réalité Marco avait appris le chinois, le mongol et le persan ; chargé de missions et d'ambassades, il avait pu voyager à travers tout l'Orient et surtout il avait su voir.

A la lueur de l'histoire, ses récits nous apparaissent maintenant comme beaucoup plus proches de la vérité qu'on aurait pu le croire il y a seulement cinquante ans. Il a été, en fait, l'observateur le plus perspicace de ce monde si différent de l'Europe médiévale qu'était la Chine mongole. Il le montre, non pas comme un monde fermé, mais comme un immense creuset où se mêlaient les anciens nomades de la Haute-Asie, devenus grands fonctionnaires, les marchands, les savants et les fonctionnaires musulmans venus de l'Iran et de la Syrie, les moines bouddhistes de toutes les sectes originaires de l'Inde, du Cachemire ou du Tibet. Les Occidentaux n'y sont pas absents, Russes et Alains du Caucase, religieux chrétiens et marchands italiens s'y coudoient.

Rien n'échappe à la curiosité de Marco, les événements dont il a été témoin au cours de son séjour en Extrême-Orient, les récits qui étaient faits sur Gengis-Khan et ses luttes avec le « prêtre Jean », non pas un Abyssin, mais très probablement le chef spirituel et le souverain des Œngüt, une tribu turque nestorienne à l'extérieur de la Grande Muraille, les cérémonies de la cour de Koubilaï, l'organisation de l'Empire et la description de ses ressources, en un mot, le tableau le plus complet que nous possédions sur le monde mongol du XIII[e] siècle.

Il est bien évident que lorsque Marco Polo parle de l'oiseau Roc capable d'enlever un éléphant dans ses serres, il n'en a jamais vu ; mais il reconnaît simplement que c'est un ouï-dire. Cette légende était d'ailleurs courante en Orient et les historiens arabes en parlent eux-mêmes comme d'une réalité. L'histoire de la licorne peut s'expliquer, mais en d'autres cas, Marco nous dit lui-même qu'il a travaillé d'après des notes et des documents d'archives. C'est d'ailleurs ce qui a permis à M. Louis Hambis de retrouver, sous la transcription italienne, les noms véritables de la Chine du Moyen âge. Il y a là, dans cette centaine de pages où l'éditeur interprète *la Description du Monde* un résumé historique dont il serait difficile d'exagérer la valeur. Les notes ne se contentent pas d'expliquer les vieux mots de la navigation méditerranéennes, les titres mongols, chinois ou indiens, elles ne s'arrêtent ni devant les villes ni devant les personnages, elles abordent souvent les usages eux-mêmes et c'est tout profit pour le lecteur moderne. Certains sites n'ont peut-être pas été identifiés, mais M. Hambis nous dit des villes quand elles ont été construites et le déroulement de leur destinée. On trouve là l'histoire d'un certain nombre de grands personnages mongols ou de tribus turques dont je n'avais jamais pu relever le nom dans les grandes encyclopédies. Comment aurait-il été possible de savoir que le nom des Comans a été donné par les Byzantins à des nomades d'origine turque, que les Hongrois les appelaient *Qoum*, les Russes *Polovtsi* et les Arabes *Qoumani*, un nom qui m'a beaucoup embarrassé ! Au fond, ces envahisseurs sont originaires des bords de l'Obi et s'appelaient de leur vrai nom *Kipchak*. Un groupe important d'entre eux, vaincu par les Mongols, a franchi les Carpathes et demandé asile aux Hongrois avec lesquels ils se sont fondus.

Marco Polo connaît bien les chrétientés d'Orient. Il sait qu'il y a des Nestoriens jusqu'en Chine, qu'en certains endroits les chrétiens n'ont pu sauvegarder leur foi qu'en vivant clandestinement. Il distingue les Jacobites, n'ignore pas que certains Arméniens se refusent à reconnaître l'autorité du pape et il sait l'histoire de saint Thomas et de ses convertis de la côte de Malabar.

Personne n'était aussi bien indiqué que M. Louis Hambis pour faire le commentaire historique et géographique de l'ouvrage de Marco Polo. Ancien élève de Paul Pelliot, il a été chargé à plusieurs reprises de missions en Chine et en Mongolie et sa *Grammaire mongole* est classique. Si cependant, comme on peut l'espérer, l'ouvrage exigeait une seconde édition, sans doute pourrait-on suggérer de lui adjoindre un spécialiste d'histoire des religions. Le voyageur vénitien était attentif aux croyances des peuples visités par lui, et il souligne certains traits qui depuis ont attiré l'attention des savants.

C'est ainsi par exemple qu'en Perse il a eu connaissance de cette coutume étrange qu'on a appelé plus tard la couvade, et qui consiste dans le fait que le mari s'alite après les couches de sa femme ; il a vu pratiquer la prostitution rituelle en faveur de l'hôte ; elle existe encore dans certains villages de Kabylie ; comme aujourd'hui, le Yoga sexuel existe aux Indes et au Tibet. Les lois de pureté et d'impureté sont encore en vigueur dans quelques pays. La légende du Bouddha, l'expansion de sa religion, les couvents de ses moines, les

privilèges des brahmanes, sont connus et jugés par lui, ainsi que la polyandrie des femmes du Tibet. Les détails qu'il donne sur le Vieux de la Montagne et ses Assassins ont gardé toute leur valeur. La liste pourrait s'allonger. Si ces notes d'histoire des religions étaient ajoutées à ce beau volume, il n'est pas douteux que son intérêt s'en trouverait de beaucoup augmenté.

* *

Jérôme **CARCOPINO**, de l'Académie Française. — **DE PYTHAGORE AUX APOTRES. Etudes sur la conversion du Monde romain.** — In-8 de 380 pages, XXIV pl. hors-texte, 10 figures. — Paris, Flammarion, 1956.

Sous prétexte que dans son Epître aux Romains, saint Paul salue « les frères qui sont de la maison de César », qu'à la fin du Ier siècle Flavius Clemens et son épouse Flavia Domitilla ont été mis à mort par leur cousin l'empereur Domitien pour crime d'impiété, certains s'imagineraient peut-être que, en quelques années, le Christianisme avait conquis le monde romain, que l'enseigne du « Poisson », *l'ichthus*, symbole du Christ, paraissait dans les rues et que les catacombes ne servaient plus à rien. Ce serait oublier les persécutions et leurs supplices, les résistances de la nature à la grâce, le vin nouveau qui ne se verse pas sans dommage dans les vieilles outres, les hérésies, comme celle de Simon le Magicien à Samarie, la séparation et l'obstination des Judéo-Chrétiens, etc.

On ne s'étonnera donc pas de trouver des hérésies dans la Rome impériale. Saint Paul avait déclaré qu'il est nécessaire qu'il y en ait (I Cor., XI, 19) ; elles ont leur place dans l'économie du salut. La première communauté chrétienne de Rome souffrit de ce chancre. C'est à nous montrer quelques-uns de ces obstacles qui se sont dressés sur la route du salut que M. Carcopino a consacré son dernier ouvrage. *De Pythagore aux Apôtres*, ou peut-être mieux *Du Néo-Pythagorisme au Christianisme*, un livre dur, parfois difficile, mais d'une science si parfaitement éprouvée et si plein de leçons.

Il y a maintenant un quart de siècle, ce savant avait publié une belle étude sur la basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. Il en fixait la date à la fin du règne de l'empereur Claude, aux environs de l'an 50. Il y démontrait comment les peintures et les stucs qui en décorent les parois, s'inspiraient du mysticisme des néo-pythagoriciens, et nous apportaient la preuve d'une église véritable avec ses dogmes, son organisation matérielle et ses élans de piété.

Sapho purifiée n'avait plus rien de la Lesbienne méprisée. Déshumanisée elle incarnait l'aspiration de l'âme vers Dieu, et le promontoire de Leucade, d'où elle se serait précipitée dans la mer, marquait son envol vers le salut éternel. Tout cela figurait le retour des âmes auprès de Dieu. Par ce symbolisme quintessencié, le paganisme de ces sectaires tendait à justifier le spiritualisme qui l'avait pénétré. On pourrait même dire qu'une force secrète, en ce temps où saint Paul écrivait ses premières épîtres, pénétrait sourdement ces esprits inquiets et les préparait à recevoir le message évangélique.

En fait, ces néo-pythagoriciens étaient une élite. Ils avaient un idéal élevé. Lorsqu'à cette élite les messages de l'Evangile seront parvenus, elle aura l'impression que cet idéal est atteint. Les uns, reniant leurs idoles, se convertiront d'emblée et sans restriction à la foi chrétienne. D'autres, au contraire, demeurant à l'écart de l'Eglise, s'épuiseront à vouloir concilier les inconciliables, mais c'est grâce à leurs tentatives désespérées que nous comprendront mieux les difficultés que le Christianisme a rencontrées pour convertir le monde romain.

Vers la fin de la première grande guerre mondiale, a été retrouvé au Viale Manzoni un tombeau appartenant à une confrérie de gnostiques. Il serait à dater des débuts du IIIe siècle entre Caracalla et Sévère (211-235). Gnostiques, disons-nous, mais gnostiques chrétiens. La croix que montre l'un des personnages l'indiquerait déjà, si l'image du Sauveur avec sa baguette magique ne révélait le caractère miraculeux de sa toute-puissance.

Mais quels sont donc ces sectaires à la fois chrétiens et hérétiques ? L'Eglise ne veut pas d'eux. En ces temps où nul concile œcuménique n'avait posé les assises du dogme, il était impossible de juger de l'orthodoxie d'un conventicule, si ce n'est par l'appartenance à l'Eglise ou par sa séparation d'avec elle. Saint Irénée, quelques années plus tôt, avait écrit : « Là où est l'Eglise, là est l'esprit de Dieu » et le schisme demeurait le critère unique et infaillible de l'hérésie. Or, la grande Eglise avait refusé de reconnaître comme siens ces sectaires du Viale Manzoni. Elle avait ses cimetières que l'un de ses diacres Calliste administrait, elle leur avait fermé les portes de sa cité des morts et plus tard les *Itinéraires* du Moyen âge n'y ont jamais dirigé leurs pèlerins. Les peintures qui ornent les murs de cette chapelle des morts, nous montrent des gnostiques. Mais dans le pullulement des groupes qui ,en ce temps des Sévères, a pour ainsi dire émietté la Gnose, en face de quel système au juste nous trouvons-nous arrêtés ?

Il fallait pour le discerner la science de M. Carcopino. Ce sont des Ophites ou Naasséniens, ainsi nommés parce que, dans leur système, ils faisaient une place particulière au serpent. Ils plaçaient tout en haut un Etre Suprême, un Plérôme, le seul qui soit un Dieu authentique et réel. Entre lui et le monde matériel, se creusait un abîme immense. Avec la création des hommes, des éléments spirituels étaient tombés dans le monde mauvais et s'y étaient mélangés avec des éléments matériels et impurs. La Rédemption consistait donc, par le moyen de Jésus, à faire remonter ces éléments vers la lumière et ainsi les purifier. Mais le Verbe, dans ces conditions, n'est plus qu'un démiurge, un agent intermédiaire entre le monde et la divinité, il n'est plus, comme le croit l'Eglise, la seconde personne de la Sainte Trinité, il n'est qu'une créature.

Nous savons par saint Hippolyte les tentatives des gnostiques pour fonder dans une vaste, mais incohérente synthèse les mythes du paganisme, et la religion chrétienne, jusqu'à prétendre y incorporer la Vierge Marie, la mère de Jésus sous le nom de Marianne.

Sans doute l'empereur Valérien, lors de sa persécution de 258, a confondu gnostiques et chrétiens, mais l'Eglise de Rome, en leur refusant l'accès de ses cimetières, en les contraignant à se bâtir un *refrigerium* qu'ils orneraient à leur gré, marquait bien qu'elle ne les reconnaissait pas comme siens aussi longtemps qu'ils n'auraient pas renoncé à leurs spéculations païennes et néo-pythagoriciennes, à leurs rêveries gnostiques. Il y a des points sur lesquels, sous peine de ne plus être elle-même, l'Eglise romaine ne peut pas céder. En d'autres cas, elle usera d'indulgence, qui aura, par ailleurs, les plus heureux résultats.

Sur la Voie Appienne, près de l'église Saint-Sébastien, une petite chapelle s'était érigée autrefois dans un terrain qu'on appelait *Catacumbas* « au fond du creux, de la combe ». C'était là que d'humbles fidèles s'étaient fait inhumer auprès de très authentiques martyrs de la persécution de Dioclétien (303). Ces pauvres gens étaient des chrétiens, mais ils prêtaient encore une oreille favorable à certaines superstitions, tant il est vrai qu'il est difficile de supprimer entièrement le passé.

Les tombeaux de *Catacumbas* avaient été comblés pour permettre en ce même lieu l'érection de la Basilique des Apôtres Pierre et Paul. Lors du déblaiement de l'emplacement cimetériel, les archéologues ont découvert dans l'un d'eux un graffito qui porte les initiales du poisson Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur (ΙΧΘΥΣ).

Une faute, commise à dessein, souligne bien qu'il s'agit d'un chrétien. Un T avait été tracé entre le I et le X de ΙΧΘΥΣ, c'est en réalité le tau qui, depuis le IIe siècle, constituait l'une des figures cachées du bois de la Croix, instrument de l'éternelle Rédemption.

Malheureusement ces chrétiens n'étaient pas des chrétiens parfaits. S'ils estimaient devoir confesser leur christianisme en des termes qui nous paraissent formels, leurs amarres avec le paganisme n'étaient pas entièrement rompues. Un autre graffito, montre deux chrétiennes, Paula et Xanthias, qui croient encore en l'immortalité des Mânes, elles les prient et une feuille de lierre dionysiaque souligne leur foi païenne sur ce point.

Ainsi ce collège des *Innocentii*, car tel était leur nom, s'attardait encore dans le vieux culte des Mânes. Pourtant le choix de leur nom collectif indiquait une morale où brillent déjà les clartés de l'Evangile, tandis que l'emblème du poisson évoquait la foi qu'ils partageaient avec l'Eglise, le salut par le Christ crucifié.

Ainsi, en dehors de la Grande Eglise dont le dogme basé sur les seuls Evangiles et l'enseignement des Apôtres n'admettait pas de salut en dehors du Christ, des chapelles s'étaient conservées où se maintenaient de vieux souvenirs du paganisme. Elles étaient respectées de tous parce que leurs membres vivaient dans un bel idéal moral et admettaient, dans un au-delà futur, la récompense du bien accompli ici-bas ; ces hommes croyaient au Christ et même reconnaissaient sa divinité, mais certaines idées leur semblaient trop vénérables pour pouvoir être abandonnées. Préparation si l'on veut au Christianisme total, mais en même temps obstacle sur la route qui pouvait y conduire.

Au temps de la persécution de Valérien (258), l'Eglise ne tremblait pas seulement pour la vie de ses fidèles, elle était inquiète pour les restes de ses martyrs et plus particulièrement de ses fondateurs Pierre et Paul. Les cimetières étaient fermés et parfois profanés. Où cacher ces restes vénérables ?

Nous savions que les reliques des Apôtres étaient autrefois honorées au Vatican et sur la Voie d'Ostie. M. Carcopino pense que le 22 février 258, elles ont été transférées à *Catacumbas*, en un endroit où la police impériale n'aurait jamais pensé aller faire une perquisition. L'Eglise romaine n'aurait pas pensé pouvoir trouver une cachette plus sûre que cette chapelle funéraire de demi-chrétiens dans une enclave enfoncée comme un coin dans le quartier juif. Les reliques y seraient restées jusqu'en janvier 336 et des graffiti nous montrent comment les fidèles, la persécution finie, sont venus solliciter le secours des grands Apôtres : « Pierre et Paul, gardez présent à l'esprit Ursinus dans le refrigerium céleste qui n'aura pas de fin. » — « O Pierre et Paul, venez au secours du pécheur que je suis, moi Primitivus », etc.

E. M. Carcopino déclare :

« Ainsi donc, lorsque la Grande Eglise en 258, craignant pour les reliques de ses fondateurs résolut de les transférer en un lieu où ses persécuteurs ne songeraient pas à lancer leurs limiers, elle a trouvé cet abri chez des frères en Jésus-Christ qui, jusqu'alors, avaient été séparés d'elle par les restrictions d'un *credo* qui mutilaient le sien, mais que soudain a entraînés son appel ; et c'est dans un élan d'enthousiasme qu'ils lui consentirent spontanément, en l'honneur des dépouilles apostoliques, le plus lourd des sacrifices, celui de leurs tombes dont l'édification de la double *memoria* de saint Pierre et de saint Paul allait pratiquement consommer la ruine.

D'aucuns seront peut-être tentés de rougir comme d'une souillure d'un fraternisation des orthodoxes avec des hérétiques. D'autres voudront s'indigner parce que ces hérétiques, ou bien sentaient encore le fagot de la synagogue, ou bien n'étaient pas arrivés à secouer les prestiges de certains systèmes d'un paganisme, d'ailleurs déjà spiritualisé. On doit leur répondre que l'Eglise n'avait pas le choix des terrains, forcément dissidents, juifs ou païens, où déployer ses convictions. Au lieu de crier au scandale, on se réjouira de la victoire qu'elle a remportée sur ses adversaires, pour ainsi dire avec leurs armes, sur un terrain qu'ils semblaient n'avoir labouré que pour porter sa moisson, grâce à la convergence vers la supériorité transcendante de son propre idéal, des courants de pensées qui, en dehors d'elle ou contre elle, sillonnaient le monde romain ; et l'on admirera cette puissance, surgie de ses épreuves mêmes, dont en face d'un état acharné à sa perte, elle s'est tout d'un coup sentie soutenue, soulevée et sauvée. Si les croyants sont fondés à reconnaître l'impulsion d'une volonté providentielle, l'historien, quel qu'il soit, est contraint de s'incliner devant la grandeur de deux éléments qui humainement composèrent alors la force de l'Eglise, l'évangélique charité de son chef et l'héroïsme de ses fidèles. »

M. Carcopino semble avoir pressenti une objection. Mais ce pontife qui n'a pas hésité à confier à des gens, semble-t-il, peu sûrs, l'un des trésors les plus précieux de l'Eglise, était-il vraiment l'un de ceux que l'on pouvait suivre sans crainte ? Il continue donc.

« En 257, la chrétienté de Rome avait élu pape Sixte II. Mieux que d'autres le nouveau pontife était

en mesure de ramener au bercail les brebis égarées. Cet évêque qui, bravant les édits de Valérien, fut surpris le 6 août 258 en train de célébrer les saints mystères dans la catacombe de Callixte et décapité sur le champ, après onze mois et six jours de pontificat, était la mansuétude incarnée. Il fut par excellence le pontife « bon et pacifique » dont le diacre de saint Cyprien, Pontius, nous a esquissé le portrait. Il a peut-être, par son esprit de conciliation, provisoirement résorbé le schisme de Novatien dont le fauteur a dû mourir avant lui. Il a sûrement désarmé l'opposition de l'épiscopat d'Afrique et mis virtuellement fin à la querelle baptismale. D'autre part, il avait bel à s'imposer avec douceur aux *Innocentii* de Catacumbas. Il était de la race de la plupart d'entre eux, étant « grec de nation » à ce qu'affirme de lui le *Liber Pontificalis* ; et plus que personne il était capable de les faire renoncer à leurs erreurs, puisque, ayant en sa jeunesse, fréquenté dans les écoles de la philosophie *païenne*, il savait par quelles raisons, il s'en était autrefois libéré lui-même. »

La conclusion de ce travail est encore à citer.

« La conversion des hérétiques de *Catacumbas* a été hâtée par les horreurs de la persécution de Valérien. Dans les temps paisibles, les chrétiens pouvaient s'éparpiller dans les chapelles latérales et les gnostiques se complaire aux jeux de leurs imaginations, s'enivrer de songeries « qu'empourpraient les reflets du Christianisme ». Dans les années de supplices et de tortures, les chrétiens éprouvaient le besoin de serrer les rangs devant la haine des Césars et la perspective du martyre réveillait les esprits de leurs rêves et leur dévoilait, face à la mort « la sublime gravité de la foi ». Plus tard, la persécution de Dioclétien multipliera les ralliements à l'orthodoxie ; et, en 309 le pape Eusèbe, accomplissant le rite prescrit par le siège romain au milieu du IIIe siècle, scellera par l'imposition des mains la réconciliation d'une foule d'hérétiques avec l'Eglise. Il en était allé de même en 258 lors de la persécution de Valérien. En Afrique, les plus grands personnages de Carthage qui, pourtant n'avaient pas encore adhéré à la religion nouvelle, furent frappés d'admiration pour le courage de saint Cyprien et mirent tout en œuvre pour libérer l'évêque. A Rome même, nous n'ignorons plus que les *Innocentii* de *Catacumbas* ont sauvé les reliques des Apôtres, cependant qu'ils ont abjuré leur hérésie pour entrer dans l'Eglise. Le mérite terrestre de leur conversion revient surtout aux martyrs dont l'exemple avait exalté leurs âmes. C'est le miracle sans cesse renouvelé dans l'histoire ; *sanguis martyrum, semen christianorum.* »

Quel dommage que M. Siegfried, dans sa réponse au discours de M. Daniel-Rops, lors de sa réception à l'Académie, n'ait pas lu auparavant ce beau livre ! Peut-être aurait-il senti que certaines de ses affirmations reposaient sur des bases singulièrement fragiles [10].

[10] DANIEL-ROPS et André SIEGFRIED, de l'Académie Française : **Edouard Le Roy et son fauteuil.** In-8 de 74 p. — Paris, Fayard, 1956.

Le 22 mars, M. André Siegfried recevait sous la coupole M. Daniel-Rops. Les deux discours prononcés ont de beaucoup dépassé le cadre de ce genre de fastes académiques, l'un et l'autre auteur, le catholique et le protestant prenant chacun vigoureusement position. En faisant l'éloge de son prédécesseur M. Le Roy, Daniel-Rops réaffirmait son catholicisme, tandis que M. Siegfried aurait volontiers répondu par un vigoureux : « *No popery* ».

A ces documents, qui ont valeur de témoignage, M. Daniel-Rops a joint deux notes annexes, l'une sur d'éminents titulaires de son fauteuil, Le Roy, Bergson, Lamartin, l'autre sur sa demeure de Tresserve, auprès du lac du Bourget, qui évoque encore Lamartine.

Il appartiendra aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* de tirer eux-mêmes les leçons de ce beau travail historique ; elles sont nombreuses, d'importance et particulièrement riches, mais il faut lire le livre, la plume à la main, prendre des notes et réfléchir, y revenir et la moisson sera très abondante.

* *

« Encyclopédie de la Pléiade ». — **HISTOIRE DES LITTERATURES.** Tome I. **Littératures anciennes, orientales et arabes.** Vol. publié sous la direction de Raymond Quéneau. — In-16 de 1771 p., 25 cartes. — Paris, Gallimard, 1955.

Depuis cinquante ans tant de progrès se sont accomplis dans la connaissance des littératures anciennes et orientales, que ce livre s'imposait. Il apportera, non seulement aux professeurs, mais à tous ceux qui s'intéressent à l'esprit humain à son évolution, à ses divergences, comme aussi à son identité substantielle, les éléments de comparaison qui lui manquaient. Il y a des tempéraments poétiques chez les sauvages que l'on croirait les plus attardés. — La revue *Diogène* en a donné des exemples dans son numéro 12 (Radin, *La Littérature des peuples primitifs*, p. 3-32) — et les débuts d'une réflexion philosophique chez des peuples que l'on croirait attachés uniquement à la recherche de la nourriture quotidienne. Le souci d'un au-delà est de tous les temps, et la littérature religieuse est de tous les pays. Cet ouvrage, sous la direction de M. Quéneau, a été parfaitement réalisé. Tous les collaborateurs sont des spécialistes et ils ont les qualités voulues pour que leurs textes, au moins dans leur ensemble, fassent autorité.

Le domaine est cependant trop vaste pour que l'accord puisse être parfait sur tous les points. Les lecteurs de l'*Ami*, en nombre de cas, découvriront tout de suite la possibilité de se faire leur propre opinion et de corriger certaines affirmations. Le présent compte rendu a pour but de les y aider.

M. Mircea Eliade, dont les travaux sur le Yoga et le Chamanisme sont particulièrement appréciés des historiens des religions, nous parle de la littérature orale, c'est-à-dire des contes populaires. Ils auraient en nombre de cas une valeur d'initiation aux croyances et aux secrets de la tribu. Certains d'entre eux seraient même le résultat d'expérience extatique. En d'autres de ses ouvrages, M. M. Eliade admettrait que quelques-unes de ces expériences ont une valeur religieuse réelle.

On appréciera moins le chapitre de M. Etiemble sur les littératures cléricales. Sans doute la parole joue un rôle d'une importance souveraine ; mais c'est parce que l'homme a constaté que le mot n'était pas une simple création de l'esprit, que le mot correspond à quelque chose d'objectif, que, par exemple, les mots qui expriment des concepts religieux, recouvrent des réalités. L'auteur a dit d'ailleurs une chose très juste : On ne connaît pas encore de société animale qui ait pu se donner une religion ; il faut pour cela qu'une âme raisonnable postule autre chose que la matérialité des objets connus. Le chapitre suivant nous expose les lois de formation de la littérature profane en prenant le théâtre sacré comme point de départ.

M. Pierre Guillon part également de la littérature orale pour aboutir en Grèce à la littérature écrite, du théâtre récitatif au théâtre littéraire, de l'acteur au lecteur. Il nous expose ensuite d'une façon remarquable ce que sont l'épopée, la poésie lyrique, le théâtre, la prose, la littérature de la Grèce classique et la littérature alexandrine. Il n'eût peut-être pas été mauvais de rendre à l'effort des philosophes pré-socratiques un juste hommage, comme aussi de souligner, à la fin de la période hellénistique, par l'avènement du gnosticisme, le remplacement de la belle raison grecque par les prétendues révélations de la Gnose.

Le domaine oriental a été confié à M. Raymond Schwab. On y trouvera une analyse de l'esprit oriental opposé à l'esprit occidental, de la sérénité hellénique en face de la nervosité asiatique. Ceci fait mieux comprendre les différences de modalités entre les tempéraments et leurs mentalités religieuses. Comparez S. Benoît et les exagérations de l'Abbé copte Shenoudi. N'oublions jamais que l'Oriental d'aujourd'hui reste un archaïque.

M. Pierre Gilbert s'est chargé de la littérature égyptienne et il a eu la bonne idée de nous donner la traduction d'un certain nombre de morceaux détachés d'une haute valeur littéraire. Quelques-uns d'entre eux sont d'une grande beauté religieuse, mais je crois que le préfacier se trompe lorsqu'il nous affirme (p. XII) que la théologie des hymnes d'Aménophis IV est à l'origine du monothéisme mosaïque. C'est oublier que, si quelques personnalités de la vallée du Nil sont arrivées à la conception d'un dieu unique, l'Egypte est polythéiste, et Aménophis IV adore le Aton. le disque solaire dont il épouse une des filles [1].

Les chapitres de M. Virolleaud sur la littérature assyro-babylonienne (peut-être vaudrait-il mieux dire suméro-babylonienne), les grands poèmes sur la création, l'homme primitif, l'épopée de Gilgamesch, constituent une bonne mise au point des premiers essais de philosophie religieuse. De même, son trop court chapitre sur la litétrature phénicienne. Les thèmes traités sont constitués par les découvertes d'Ugarit. Ils ont pour objet la vie, la mort et la justice, source de bonheur.

M. Dupont-Sommer n'a consacré qu'une quarantaine de pages à la littérature hébraïque ; beaucoup trouveront que c'est un peu court. L'auteur se place au point de vue historique de la critique biblique, mais avec une certaine tendance à minimisr. C'est ainsi par exemple qu'il ne parle pas des poèmes du Serviteur de Yahweh dans Isaïe, ni de la valeur religieuse des psaumes. Je ne crois pas que les ressemblances entre la secte juive de l'Alliance et l'Eglise primitive soient aussi « nombreuses et frappantes » que l'insinue M. Dupont-Sommer. « Parenté indéniable », sans aucun doute, mais désaccord fondamental qui n'a pas tardé à éclater aux yeux de tous. Il fallait établir une différence entre les doctrines esséniennes de la « maison-mère » de Qoumram et celles des Essénisants de Palestine. La remarque est de Josèphe, l'historien juif.

1. Cf. dans l'*Histoire des Religions* (Bloud et Gay), t. III, p. 60, une mise au point parfaite par l'éminent égyptologue M. Drioton.

M. M. A. Talloire et P. Guillon se sont chargés de la littérature latine profane et de la littérature grecque païenne dans l'empire romain : travaux consciencieux qui font une large part à l'influence de l'évolution historique sur la littérature et sur la religion.

On appréciera moins les pages consacrées par M. Mirambel à la littérature grecque chrétienne et en particulier à la période évangélique et apostolique (Ier et IIe siècles). Son information catholique est très en retard, il ignore l'œuvre du Père Lagrange. Par ailleurs je n'ai vu nulle part que les Actes des Apôtres aient eu leur rédaction définitive vers le milieu du IIe siècle. L'impression de beaucoup est, au contraire, que la théologie des Actes se place entre la prédication du Royaume de Dieu des Synoptiques et la théologie plus évoluée de saint Paul et de saint Jean.

L'exposé de la littérature araméenne est dû à M. Dupont-Sommer. Il est un maître en ce domaine. Les littératures mandéennes et manichéennes ont été confiées à M. Henri-Charles Puech. On ne pouvait choisir un auteur qui soit mieux au courant. De même, la littérature copte reconnaît en M. Doresse un maître dont les travaux depuis une dizaine d'années s'imposent de plus en plus.

Signalons encore comme étant particulièrement bien informés les chapitres sur la littérature arabe par M. Dermenghem, la littérature persane par M. G. Lazare, la littérature sanscrite par M. L. Renou, de l'Institut, les littératures chinoises et japonaises, les littératures océaniennes et américaines.

L'histoire des différentes littératures n'est pas seulement l'histoire de l'art d'écrire. Rappelons qu'elle touche à l'ethnographie quand il s'agit d'en déterminer les origines, à la religion quand il convient d'en aborder la geste mythique et les pratiques cultuelles, d'apprécier son influence sur les esprits ou de juger de l'expression que prend le mysticisme, qu'il soit de bon ou de mauvais aloi.

En résumé, un ouvrage de première valeur, d'un intérêt général incontestable, qui rendra de grands services, mais où les spécialistes se verront obligés ici ou là de faire quelques réserves.

Albert VINCENT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE DEVOIR DE FECONDITE DU FOYER CHRETIEN

Q. — Serait-il possible de donner dans l'*Ami du Clergé* une étude sur le devoir de fécondité en tant que tel, c'est-à-dire les règles de chasteté et de justice vis-à-vis du conjoint étant sauves ? Le confesseur peut-il être amené à refuser ou à différer l'absolution à des époux qui, dans le respect des règles de chasteté et de justice, refusent par paresse toute vie nouvelle ?

Des précisions sur ce point seraient fort utiles pour

la direction des foyers. Les auteurs me semblent manquer de rigueur théologique.

Quid des célibataires par paresse ou égoïsme ?

R. — Les progrès de la civilisation et des sciences de l'homme obligent le moraliste à résoudre des problèmes nouveaux à l'aide des principes anciens : il se trouve, en effet, devant une situation et une problématique nouvelles. Telle est le cas pour la question du « *devoir de fécondité* » qui, depuis quelques décades, se présente sous un jour nouveau, en particulier depuis les découvertes concernant les périodes agénésiques. Jusqu'alors, on avait répondu aux difficultés courantes par le rappel de la loi de fécondité inscrite dans la nature de l'homme, par l'enseignement sur les fins du mariage et par l'interdiction des manœuvres anticonceptionnelles. Mais depuis qu'il est apparu que l'on peut, tout en respectant les lois physiologiques de l'acte procréateur, séparer intentionnellement l'acte et la possibilité de fécondité, il était inévitable que surgissent le problème de la légitimité d'un recours systématique à la continence périodique et, en conséquence, le problème du devoir de fécondité pour chaque foyer.

En pratique, les conclusions des moralistes, fidèles à l'esprit de l'Eglise sont très voisines les unes des autres ; mais il n'y a pas lieu de s'étonner que sur le plan théorique, leurs positions marquent des divergences. Nous allons donc, avant de répondre aux questions posées par notre correspondant, rappeler sommairement l'état de la question, au sujet du « devoir de fécondité » ; puis nous nous efforcerons d'en préciser la signification pratique.

I. — *Situation du problème*

Nous pouvons le formuler dans les termes suivants : Est-il obligatoire pour les époux d'avoir des enfants ; c'est-à-dire suffit-il que les époux observent les exigences de la chasteté conjugale (respect du processus physiologique de la procréation) et de la justice (respect des droits concédés au conjoint d'avoir des enfants) pour être en règle avec leur conscience ? Ou bien doivent-ils, en outre, ces exigences étant sauvegardées, vouloir positivement avoir des enfants ? Peuvent-ils, par l'absence totale de relations ou par l'abstention périodique, temporaire ou définitive, exclure la procréation absolument ou relativement — ou bien doivent-ils avoir l'intention d'avoir des enfants ? Quel est en cela l'enseignement des moralistes et celui de l'Eglise ?

Les moralistes ne sont pas d'accord sur tous les points en ce domaine précis. « Au cours du siècle dernier, écrit le R. P. Snoeck [1], les moralistes qu'embarrassait la diffusion des pratiques anticonceptionnelles, n'en ont pas appelé à ce devoir de procréation. Lorsqu'il était question de ce devoir, on le jugeait fort limité et pratiquement négligeable ». Et il ajoute en note : « Le R. P. Vermeersch écrivait encore en 1933 dans la dernière édition de ses *Theologiæ moralis principia*, « responsa, consilia », au t. IV : Mirati sumus esse nonnullos, potissimum in Neerlandia et Anglia, qui conjugibus obligationem positivam adesse putant prolem generandi. En 1935... comme il se sentait moins à l'aise dans sa position de refus, il ne voulait en tout cas, pas considérer cette obligation comme grave. » Et le P. Snoeck continue : « Seuls quelques auteurs récents, qui sont loin d'avoir fait école, ont voulu y insister discrètement. » Personnellement, même après le discours du Souverain Pontife du 29 octobre 1951, il n'admet pas qu'il existe une obligation positive, mais que « ce qui domine, c'est le respect souverain pour le processus naturel de procréation, dès que ce processus a été mis en branle, son inviolabilité » (p. 902).

Pourtant l'opinion contraire ne manque pas de défenseurs, et nous nous demandons si le R. P. Snoeck ne minimise pas leur nombre et leur qualité : ainsi, Dermine, Boigelot, Leclercq, Merkelbach et Dantinne sont plutôt en faveur de l'opinion affirmative ; et tout récemment, le R. P. Tesson [2] se déclare très nettement pour la thèse affirmative. La question, de ce côté, n'est donc pas encore résolue : nous essayerons d'indiquer que la différence dans les solutions provient d'une certaine différence de mentalité sur des principes fondamentaux concernant l'obligation morale.

En ce qui concerne l'enseignement de l'Eglise et du magistère, nous devons bien constater, toujours avec le R. P. Snoeck, que, jusqu'à ces derniers temps, « l'Eglise, tout en reconnaissant le devoir de procréation chez les époux, s'est montrée très réservée à cet égard » ; et que « lorsque Pie XII, dans son allocution adressée aux sages-femmes [3] mit en cause un certain devoir de procréation dans un raisonnement concernant la continence périodique, c'était là chose nouvelle dans un document important émanant du magistère ». Nouvelle dans ses précisions aussi détaillées plus que dans son fond, sans doute : la licéité de l'acte en soi, *ex parte objecti*, n'impliquant pas nécessairement sa moralité qui dépend aussi de l'intention des époux comme il ressort de la réponse du Saint-Offifie du 16 juin 1886 (*inquietandos non esse*) et du contexte de l'Enc. *Casti Connubii*.

Quoiqu'il en soit de ce point secondaire, nous disposons actuellement, avec le discours de Pie XII, d'un document fondamental que l'on nous permettra de citer intégralement, puisqu'il répond *ex professo* au problème qui nous intéresse présentement :

> « La licéité morale d'une telle conduite des époux (limitation de l'acte conjugal aux jours de stérilité naturelle) serait à affirmer ou à nier, selon que l'intention d'observer constamment ces périodes est basée ou non sur des *motifs moraux suffisants et sûrs*. Le seul fait que les époux ne violent pas la nature de l'acte et sont même prêts à accepter et à élever l'enfant qui, malgré leurs précautions, viendrait au monde, ne suffirait pas à soi seul à garantir la rectitude des intentions et la moralité indiscutable de ces mêmes motifs.
>
> La raison en est que le mariage oblige à un état de vie qui, de même qu'il confère certains droits, impose également l'accomplissement d'une œuvre positive con-

[1] Snoeck, *Morale catholique et devoir de fécondité*, dans *Nouv. Rev. Th.*, nov. 1953, p. 897-911.

[2] Tesson, *Fécondité dirigée et morale chrétienne*, dans *Cahiers Laënnec* « Fécondité et continence périodique », nº 4, 1954. Paris, Lethielleux. — Le P. de Lestapis, *Vraies valeurs de la vie conjugale et l'Encyclique « Casti Connubii »*, Texte, commentaires (Spes), semble bien favorable à cette thèse.

[3] All. du 29 oct. 1951. Voir *Doc. Cath.*, 2 déc. 1951, col. 1473-1494.

cernant ce même état. Dans ce cas, on peut appliquer le principe général qu'une prestation positive peut être omise si de graves motifs, indépendants de la bonne volonté de ceux qui y sont obligés établissent que cette prestation est inopportune ou prouvent qu'elle ne peut être légitimement réclamée par le requérant, en l'espèce le genre humain.

Le contrat matrimonial qui accorde aux époux le droit de satisfaire à l'inclination de la nature, les établit dans un état de vie : l'état conjugal. Or, aux époux qui en font usage, en posant l'acte spécifique de leur état, la nature et le Créateur imposent l'obligation de pourvoir à la conservation du genre humain... L'individu et la société, le peuple et l'Etat, l'Eglise elle-même dépendent pour leur existence, dans l'ordre établi par Dieu, du mariage fécond. Par suite, embrasser l'état de mariage, user constamment de la faculté qui lui est propre et qui n'est licite que dans ses limites, et, d'autre part se soustraire toujours et délibérément sans un grave motif, à son devoir principal, serait un péché contre le sens même de la vie conjugale.

On peut être dispensé de cette prestation positive obligatoire, même pour longtemps, voire pour la durée entière du mariage, par des motifs sérieux, comme ceux qu'il n'est pas rare de trouver dans ce que l'on appelle l' « indication » médicale, eugénique, économique et sociale. D'où il suit que l'observance des époques infécondes peut être licite sous l'aspect moral, et, dans les conditions indiquées, elle l'est réellement. Cependant, s'il n'y a pas, d'après un jugement raisonnable et juste, de semblables raisons graves, soit personnelles, soit découlant des circonstances extérieures, alors la volonté chez les époux d'éviter habituellement la fécondité de leur union, tout en continuant à satisfaire pleinement leur sensualité, ne peut venir que d'une fausse interprétation de la vie et de motifs étrangers aux règles de la saine morale » (Cf. *Ami*, 1952, p. 265).

De ce texte, nous pouvons tirer un certain nombre de remarques qui nous permettront d'éclairer, autant qu'il est actuellement possible, les divers problèmes soulevés par notre correspondant.

II. — *Il existe pour les époux un devoir de fécondité*

Ce devoir ne nous paraît plus pouvoir être sérieusement contesté, après les paroles si nettes du Pape : il résulte normalement de la libre acceptation du mariage, c'est-à-dire de l'acceptation pour soi de la loi naturelle de fécondité qui s'impose au genre humain dans son ensemble.

On ne peut pas tirer purement et simplement un argument du texte de la Genèse : « Soyez féconds et multipliez-vous » (Gen., I, 28). Plutôt que d'un précepte positif de Dieu, il s'agit ici de l'expression d'une loi naturelle de générosité qui est au fond de tout être créé à l'image de Dieu ; qui se manifeste, constate l'auteur inspiré, au niveau de la vie végétale et de la vie animale, aussi bien que de la vie humaine : l'humanité porte en elle un vœu de fécondité qui vient du Créateur lui-même. Et S. Thomas fait remarquer qu'autre est l'obligation des préceptes qui visent la perfection de l'individu, autre celle des préceptes qui visent la perfection ou la nécessité de l'espèce : « Pour ce qui concerne le bien de la multitude, il n'est pas nécessaire — et il n'est même pas possible — d'en faire une obligation à chacun : ainsi pour ce qui concerne la nourriture, la boisson, le vêtement, l'habitation, etc... qui sont nécessaires à la communauté, il n'est pas possible que chacun en ait la charge ; il faut qu'il y ait des offices différents pour les diverses personnes, comme dans le corps les différents membres sont ordonnés à des actes différents. Ainsi pour ce qui est de la génération qui n'est pas de nécessité pour l'individu (non est de necessitate individui), mais pour l'espèce (de necessitate speciei) il n'est pas nécessaire que tous les hommes s'adonnent aux actes de la génération, mais certains s'en abstenant, se consacreront à d'autres charges ; comme par exemple au service des armes ou à la contemplation » (*Contra Gent.*, III, 13).

L'individu n'est pas tenu d'entrer dans le mariage : mais quand il accepte librement cet état de vie, comment douter qu'il assume normalement l'obligation de remplir sa fonction dans l'humanité ? Les époux doivent, de soi, répondre aux exigences de leur état de vie, l'état conjugal. Il y a, ainsi, un « fiat », un vœu créateur auquel les époux doivent répondre : « *C'est une des exigences fondamentales de la rectitude de l'ordre moral qu'à l'usage des droits conjugaux corresponde la sincère acceptation intime de la charge et des devoirs de la maternité...* Aux époux qui en font usage en posant l'acte spécifique de leur état, la nature et le Créateur font une obligation de pourvoir à la conservation du genre humain. » (Pie XII, 29 oct. 1951). Bref, il existe comme dit encore Pie XII, « une obligation de disponibilité au service de la maternité ». Ici, certes, le Pape parle seulement de ceux qui font usage du droit conjugal : il vise les cas ordinaires (la chasteté totale n'a pas à être envisagée directement ici). Il est clair qu'en soi, et pour ceux qui pratiquent la continence périodique, l'état de mariage comporte un devoir de fécondité.

Il n'est peut-être pas inutile, approfondissant la pensée du Souverain Pontife de préciser d'où naît ce devoir de fécondité, quel en est le fondement. Ces remarques pourront sans doute dissiper quelques équivoques et éclairer les époux.

Disons que cette obligation ne vient pas, dans l'esprit de l'Eglise, d'une préoccupation étroitement nataliste ,mais d'un amour de la vie humaine et au sens le plus profond, de la charité. En d'autres termes, il n'appartient pas directement aux époux de pourvoir aux exigences d'une politique nataliste de l'Etat, — ou même du genre humain à faire croître en nombre (bien que cette considération puisse et doive parfois entrer dans les motifs de leur décision) ; mais à l'inverse, c'est de l'accomplissement par les époux de leur devoir que résultera normalement le bien de la nation et du genre humain. Il faut soigneusement sauvegarder, surtout en ce domaine, le primat de la personne sur la collectivité.

Les moralistes font justement remarquer qu'en définissant que la fin primaire du mariage et de l'acte conjugal est la procréation, ils n'entendent nullement rester sur un plan nataliste et biologique, mais bien se placer sur un plan personnaliste. Il ne s'agit pas tant de transmettre la vie, que de procréer, en collaboration avec Dieu, de nouvelles personnes humaines ; et cette dignité dépasse de très loin toutes les perspectives simplement natalistes.

« Le fruit de la génération, l'enfant n'est plus seulement (chez S. Thomas, à la différence d'Aristote dont il s'inspire pourtant) un chaînon de plus dans la transmission du type spécifique pour sa conservation terrestre, c'est une personne qui a une âme immortelle, une vocation. Dès lors la finalité du mariage s'ouvre sur de magnifiques perspectives augustiniennes ; le but n'est plus seulement le peuplement de la terre, mais le peuplement du ciel... Ce n'est plus s'asservir à des fins terrestres, s'aliéner dans le passager, mais c'est se dépasser, s'achever dans la réalité transcendante. Dans cette perspective, leur union (des époux) prend son véritable sens : image et même sacrement, signe visible et efficace de l'union du Christ à l'Eglise, son épouse, pour engendrer des fils de Dieu »[4].

Dans le même souci, le R. P. Snoeck fait les pertinentes observations suivantes[5] :

« Ce n'est pas une préoccupation d'ordre démographique qui a provoqué la condamnation solennelle du magistère... » Dans la mentalité chrétienne concernant la procréation « un élément est la joie de voir la vie se multiplier. On pourrait la caractériser toute entière par le respect du mystère de la vie, le dévouement et l'esprit de sacrifice dans l'amour, la conception de la paternité et de la maternité comme un privilège et un bienfait... Dans le domaine de la natalité, la conception de l'homme religieux... repose sur de profonds motifs : la reconnaissance pour le don de la vie et la fierté de se voir confier la responsabilité de cette vie et la charge de le passer, dans une paternité et une maternité généreuse, à d'autres êtres aimés. Le désir de procréer qui dans un être spirituellement mûri, est si profond, révèle, à travers la poussée de l'instinct, un désir de l'être même qui veut s'exprimer dans le temps et l'espace et transmettre le meilleur de soi dans un amour créateur. C'est là une participation à l'Amour Créateur dont la valeur dépasse les attraits d'une petite vie bien organisée et dont l'effort généreux transcende la vie individuelle ».

Ajoutons : et tout horizon purement terrestre, fut-il élargi aux dimensions du monde[6].

Le vœu créateur qui devra guider les époux dans le choix qui s'impose pour l'accomplissement de leur devoir part donc d'une vue personnaliste — le bien spirituel de l'enfant — pour s'élargir à la communauté des personnes humaines dans le Corps du Christ. C'est en ce sens, pensons-nous, que « le genre humain est le requérant » selon le mot de Pie XII, quand il s'agit du devoir de procréation. Et c'est à partir de ce primat de la décision personnelle des époux, qui échappe aux exigences directes du bien commun, que le bien social résultera de la façon la plus satisfaisante : ainsi que le dit encore le Pape : « l'individu et la société, le peuple et l'Etat, l'Eglise elle-même dépendent pour leur existence, dans l'ordre voulu par Dieu, du mariage fécond. » Mais c'est à travers les exigences primordiales de la charité et de l'amour de la vie.

Vu sous cet angle, il n'apparaît guère contestable que l'état de mariage crée chez les époux un devoir de fécondité normalement puisé aux sources mêmes de la charité. Le plan sur lequel nous nous sommes placé va d'ailleurs nous permettre de préciser plus concrètement quelle obligation s'impose aux époux.

III. — *La détermination du devoir de procréation est laissée au choix prudent des époux*

Ce devoir, ainsi que le fait remarquer le Souverain Pontife, est un « devoir positif ». Or c'est un adage constant parmi les moralistes, qu'à la différence des devoirs négatifs qui obligent « *semper et pro semper* », les devoirs positifs obligent « *semper, sed non pro semper* ». Et l'on sait la difficulté qu'ils éprouvent toujours à préciser les circonstances dans lesquelles le sujet est effectivement lié par un précepte positif : pensons, par exemple, au devoir de la prière, au devoir de faire des actes des vertus théologales ou de communier; les décisions de l'Eglise et sa législation sont parfois intervenues pour mettre fin à des controverses interminables.

Le R. P. Tesson, dans l'article cité, insiste vigoureusement : les commandements positifs

« indiquent la voie selon laquelle la vie morale et religieuse doit se déployer...

[Ils] ne font que traduire en termes plus déterminés ce qu'exige de nous la poursuite de l'idéal. Mais on comprend aussi que par l'ampleur du domaine qu'ils jalonnent, leur précision est beaucoup plus difficile à établir que pour la première catégorie. Enoncer une interdiction est bien vite fait, bien qu'il puisse y avoir des cas limites sujets à discussion. Donner au contraire un sens de marche, laisse dans l'indétermination tous les éléments, excepté la direction à suivre. C'est pourquoi les commandements positifs font une plus grande place à l'initiative personnelle et à la générosité, c'est pourquoi aussi leur imprécision déconcerte ceux qui voudraient toujours être guidés comme par la main » (*l. c.*, p. 41).

S'il existe un devoir de procréation, il ne prime donc pas de façon absolue : ce serait trop simple et faux. Il est soumis comme l'exercice de tout droit positif au choix prudentiel. Il importera donc d'abord que les époux soient en état de faire ce choix prudent. Le premier impératif en sera évidemment la charité, l'amour de la fin tel que nous avons essayé de le définir plus haut ; c'est « l'axe immobile » qui soutient toute recherche ultérieure et l'empêche de s'égarer sous l'influence des passions individuelles et de l'égoïsme. Ensuite, une information détaillée de la situation concrète des époux : différentes circonstances interviendront pour guider la décision, comme la santé des pa-

[4] Lochet, *Les fins du mariage*, dans *N. R. Th.*, juin 1951, p. 572 sq.

[5] Snoeck, *Fécondation inhibée et morale catholique*, dans *N. R. Th.*, août 1953, p. 697.

[6] On lira avec profit sur ce point la déclaration des évêques d'Angeterre et du Pays de Galles, du dimanche de Quasimodo 1951 (texte publié par la *D. C.* du 3 juin 1951, col. 657-660). La Commission royale pour la population avait préconisé des mesures aptes à promouvoir la natalité et en même temps la diffusion de la connaissance des moyens anticonceptionnels. « La commission, font observer les évêques, abordant le problème sous un angle purement temporel, recommande un plan selon lequel il faudrait accroître la population d'environ 6 % et ensuite la maintenir à ce niveau... Dans les propositions de la Commission, la famille devient en réalité un pion sur l'échiquier de la planification démographique... Même si nous pouvions lire dans l'avenir, même si nous pouvions savoir avec certitude que tel ou tel volume de population constitue le chiffre optimum pour la Grande-Bretagne dans une cinquantaine d'années, cela ne justifierait pas une telle violation des droits de la personne humaine et pareille intrusion dans l'intimité sacrée du cercle familial... Les époux qui, pour se conformer à un programme d'Etat inspiré par des motifs économiques, limiteraient le nombre de leurs enfants, même par des moyens légitimes, abdiqueraient leurs droits naturels et se soumettraient à des exigences matérialistes... »

rents, des enfants, la situation matérielle du foyer, le milieu de vie qui inviteront, soit à accroître, soit, au contraire, à restreindre le nombre des enfants. Enfin, comme la vie est faite d'aléas et qu'il est impossible d'avoir une sécurité parfaite en ce qui concerne l'avenir, les époux feront dans leur décision place à la confiance en Dieu : la sécurité du chrétien ne reposant pas finalement sur les biens matériels, mais sur le secours promis par Dieu à ceux qui s'abandonnent à lui, ils n'auront pas à tenir compte de tous les accidents possibles, mais de ceux qui « probabiliter et in pluribus occurunt ». S. Thomas le fait remarquer à propos de l'aumône (IIa-IIae, q. 32, a. 5, ad 3) ; et nous pensons que la règle vaut — servatis servandis — pour le point qui nous occupe :

Quant au temps où l'aumône oblige sous peine de péché mortel, c'est lorsque ces deux conditions se trouvent en présence : de la part de celui qui la reçoit, une évidente nécessité et urgente, sans personne pour le secourir ; de la part de celui qui la fait, un superflu dont selon toutes les probabilités, il peut actuellement disposer. Il ne faudrait pas se perdre en conjectures sur l'avenir ; ce serait ce que le Seigneur appelle « avoir soin du lendemain » et ce qu'il ne permet pas. Il faut calculer le superflu et le nécessaire, d'après les probabilités et les occurrences ordinaires. »

En soi donc — et indépendamment des causes excusantes dont nous aurons à traiter plus loin — à partir des seules considérations des fins du mariage chrétien (procréation et *éducation*), combien les époux devront-ils avoir d'enfants ? — Les moralistes répondent : autant qu'il est possible d'en élever convenablement. Ce n'est ni un maximum absolu ni un minimum, mais un optimum. Ainsi le Chan. Leclercq [7] : « Tant au point de vue familial qu'au point de vue social, il faut donc souhaiter une natalité abondante et saine, aussi abondante qu'elle peut l'être sans cesser d'être saine, mesurée par les capacités familiales et sociales de l'humanité. La fécondité idéale est la fécondité rationnelle, celle par laquelle les hommes mettent au monde autant d'enfants qu'ils peuvent en élever sainement. Ce principe est évident. » Faut-il donner quelque indication plus précise ? Si délicat que cela soit, à titre indicatif, le même auteur dans un ouvrage plus récent, ayant réprouvé le « couple à enfant unique », demandant que pour la famille « très nombreuse » (huit enfants ou plus) des conditions très favorables soient réunies qui peuvent rarement l'être, risque cette conclusion que souvent la famille la plus épanouie sera la famille « moyennement nombreuse », en d'autres termes « celle qui tourne autour de cinq enfants, assez nombreuse pour former un petit monde, assez restreinte pour ne pas exiger des parents des capacités éducatives exceptionnelles. » (*Limitation des naissances et conscience chrétienne*, A.M.C.).

Retenons ces indications dont nous aurons à essayer de préciser le caractère d'obligation. Dans le concret, diverses circonstances viendront modifier ce que l'on pourrait appeler l' « idéal abstrait ». Le Pape, dans le texte cité plus haut, en donne quelques exemples : « On peut être dispensé de cette prestation positive obligatoire, même pour longtemps, voire pour la durée entière du mariage, par des motifs sérieux comme ceux qu'il n'est pas rare de trouver dans ce que l'on appelle « l'indication » médicale, eugénique, économique et sociale ». Inutile, sans doute, de donner plus de précision : il appartient aux époux de juger sainement. Niedermeyer, par exemple, pourra servir de guide en ce domaine [8].

Tel donc que nous nous sommes efforcé de le définir, le devoir de procréation est une véritable obligation positive : le texte pontifical nous semble hors de discussion. Les motifs que nous avons développés conduisent à la même conclusion. Il reste néanmoins une large marge d'indétermination et en toute hypothèse une application concrète qu'il appartient aux époux de faire loyalement devant leur conscience et devant Dieu. Une grande prudence sera donc nécessaire au prêtre pour porter un jugement concret : beaucoup d'éléments lui échappent, même dans les cas où il pense le mieux connaître la situation. Il devra toujours se demander comment, de fait, les époux jugent eux-mêmes leur devoir. Son rôle consistera surtout à enseigner la doctrine et à rendre les chrétiens attentifs aux motivations de leurs décisions : à eux ensuite de prendre la décision qui les concerne très personnellement [9].

Notons que dans l'appréciation de ces motifs, il ne faudra pas se montrer trop facile. Les théologiens n'é-

[7] *Droit naturel*, III, *La Famille* (1933), p. 265.

[8] Niedermeyer, *Précis de médecine pastorale*, p. 189 sq. Salvator, 1955.

[9] En laissant aux époux le choix et la responsabilité de la décision, nous pensons bien ne pas encourir la condamnation portée contre la « morale subjective » ou « morale de la situation » par Pie XII (Discours du 18-4-52, au Congrès des Jeunesses féminines catholiques ; cf. *Ami*, 1952, p. 475-77).

Prenons l'exemple de la vertu de tempérance : c'est une vertu dont le juste milieu, la juste mesure dépendent des conditions individuelles du sujet. Les moralistes ne peuvent guère que fixer les obligations générales auxquelles doit répondre l'acte de tempérance : il faut manger assez pour entretenir sa santé ; pas trop pour ne pas nuire, à sa santé, à la domination de la raison, à l'accomplissement de ses devoirs d'état, etc. Quant aux détermination concrètes, ils se contentent de donner que des normes habituelles, valables « *ut in pluribus* » ; ces normes directives, indicatives, sont utiles : mais à la limite, elles ne sont pas valables pour tous les cas concrets. Ici il s'agit pour chaque individu de juger, à partir des normes objectives générales et de sa situation concrète, quel et le bien objectif, pour lui, actuellement. Selon la pureté de ses intentions, il approchera plus ou moins de cette règle objective individuelle.

Nous pensons que, sans être dans une situation de tous points identique, les époux se trouvent placés devant un problème analogue. Il existe objectivement une loi de fécondité positive : on peut en indiquer l'impératif fondamental (natalité abondante et saine), les directives normales et moyenne (par ex. : famille de 5 enfants) ; on peut souligner les conditions d'un choix prudent (charité, confiance en Dieu, jugement sain de la situation concrète). Il n'en reste pas moins que les époux devront, à partir de ces données morales, prendre une décision personnelle dans laquelle personne ne peut se substituer à eux. Le moraliste jugera de la valeur de leur décision, surtout à partir de l'exactitude et de la justesse des motifs de leur décision.

En résulte-t-il qu'il ne pourrait jamais incriminer cette décision et conclure à une culpabilité effective ? Nous ne le pensons pas. Le paragraphe suivant essaye de répondre à cette question. Nous n'avons d'autre but ici — faut-il encore le souligner ? — que de déceler l'existence d'une faute, susceptible de motiver un refus d'absolution. Il n'y aura pas, nous l'espérons, d'équivoque sur notre pensée : des chrétiens fervents ne chicaneront pas sur l'idéal qu'ils doivent se proposer qui est une « natalité saine et abondante ».

taient pas d'accord sur la gravité des motifs requis pour légitimer l'usage de la méthode Ogino. Certains se contentaient d'une « *causa honesta et rationabilis* »; d'autres, plus stricts exigeaient une « *causa justa et gravis* ». Ici encore, le Pape, fidèle à la ligne de pensée que nous croyons avoir explicitée, demande « des motifs sérieux, des motifs moraux suffisants et sûrs, de graves raisons soit personnelles, soit découlant des conditions extérieures ». Toutes ces affirmations nous paraissent bien dans la logique de l'existence d'un devoir positif de fécondité dont il ne faut pas minimiser l'obligation.

IV. — *Applications pratiques*

Arrivons-en aux cas pratiques, aux solutions valables pour le tribunal de la pénitence ; nous donnerons le principe d'où nous essayerons de tirer des conclusions, autant qu'il est possible en une matière aussi délicate et en un certain sens nouvelle.

1° *Le principe dominant est formulé par le Pape lui-même en ces termes :* « Se soustraire toujours et délibérément, sans un grave motif, à son devoir principal, serait un péché contre la vie conjugale.» Le péché qui n'est excusé que par un grave motif — et nous avons remarqué que le Pape insiste sur ce point — ne saurait être qu'un péché grave. Il est évident, en effet, que si l'obligation de la fécondité existe, elle ne peut être que grave de soi, puisqu'il y va de l'existence d'êtres humains : si cette obligation n'impose pas toujours des prestations positives, il faut du moins, pour en être dispensé, des motifs proportionnés.

— *a*) Il y aura donc faute grave à refuser la procréation sans aucun motif : un tel refus ne pourrait en ce cas que provenir de l'égoïsme des conjoints — ce qui dénoterait de leur part un mépris de la loi divine. Or le mépris de la loi est toujours faute grave : l'opinion des moralistes ne saurait faire de doute sur ce point. Ce que Häring écrit, par exemple, au sujet du péché véniel, vaut *a fortiori*, de l'obligation dont nous parlons : « Si par exception quelqu'un prend une décision lucide et profonde d'enfreindre un commandement, pourtant de soi peu important, si un engagement total de la personne contre la volonté de Dieu s'opère relativement à une chose de soi insignifiante, il y a péché mortel. Et tel est l'enseignement commun des moralistes. Il y a, en effet, réel mépris du divin Législateur. Celui qui agit ainsi prouve qu'il met sa fin dernière non en Dieu, mais dans son égoïsme. »

D'ailleurs, un telle attitude s'accompagnerait quasi-nécessairement d'un abandon à l'hédonisme sexuel et d'une matérialisation de la vie qui constituerait de soi un péril de fautes graves, auquel il n'est pas permis de s'exposer : c'est, sous une autre forme, l'indifférence aux biens spirituels, la négligence de la charité à un degré qui, pour S. Thomas, est une faute grave.

Ajoutons que la fécondité du foyer est une condition normale de sain épanouissement des époux et des enfants : quand la limitation des naissances compromettra gravement cet épanouissement, il y aura de soi faute grave dans le simple recours aux périodes agénésiques.

Ces trois arguments, au fond, émanent d'une source unique : il existe une loi positive de fécondité ; elle est grave ; qui s'y soustrait sans raison plausible détruit l'ordre voulu par Dieu. Les diverses conséquences sont des signes du péché commis.

— *b*) Il existera également une faute quand les époux refuseront la fécondité pour des motifs futiles : ainsi, pour la mère, la crainte exagérée des souffrances inhérentes à la maternité ou les désagréments qui l'accompagnent normalement ; ainsi encore le vrai désir de ne se priver en aucune manière des plaisirs d'une vie mondaine ou des loisirs auxquels on était accoutumé ; ou encore la crainte de devoir partager entre les enfants un héritage, pourtant largement suffisant. Toutes ces raisons, ou d'autres analogues, ne constituent pas des « motifs graves », au sens où l'entend manifestement le Souverain Pontife.

— *c*) Par contre, il n'y aura pas de faute, si les époux agissent par motif vertueux, d'un commun accord. Faut-il remarquer qu'ici aussi le motif devra être grave, puisqu'il va contre la destination première de l'état de mariage et qu'il faudra des signes positifs que telle est bien la vocation de ce foyer : le prêtre, conseiller normal d'une telle décision, se montrera prudent et sévère dans l'appréciation de ces raisons. Tel serait le cas — outre la crainte fondée de mettre au monde des enfants anormaux, ou la nécessité d'assurer une éducation suffisante aux enfants déjà nés — de ceux qui devraient se consacrer totalement à l'éducation d'autres enfants, à des tâches sociales ou apostoliques ou qui présenteraient des marques non équivoques d'une authentique vocation à se consacrer à Dieu par une chasteté parfaite.

De toute façon, le sérieux des motifs se traduira, dans la psychologie des époux qui useront de la continence périodique, par un certain regret de ne pouvoir avoir d'enfants. Aussi faisons-nous nôtres les pertinentes observations du P. de Lestapis : « En tous cas, l'usage systématique et exclusif des périodes agénésiques pour l'exercice du droit conjugal, suppose, afin de ne pas dégénérer en ces formes d'hédonisme dénoncées aux §§ 55, 56, 60 (du message pontifical du 29 octobre 1951) une espèce de regret de ne pas pouvoir raisonnablement procréer davantage d'enfants. Sous une forme ou sous une autre, il est souhaitable que subsiste une générosité, une disponibilité véritables. »

2° *Conclusions concernant les diverses hypothèses.* — Nous n'avons pas à traiter du cas de fraude conjugale : on sait combien elle est sévèrement réprouvée dans les documents pontificaux. Pas davantage, nous n'aborderons la question « d'une fécondité condamnable, parce qu'elle est déraisonnable, étant donnée la situation des époux » (P. Tesson, *l. c.*) ; le confesseur ne pourra guère ici que recommander la tempérance et suggérer les moyens naturels légitimes et surnaturels de la pratiquer.

Aux difficultés soulevées par notre correspondant, nous répondrions volontiers comme suit, à titre indicatif, en laissant au confesseur le soin d'une application prudente :

— *a*) Absence totale de relations entre les époux: généralement, le motif en sera vertueux et légitime (sous réserve d'accord spontané des époux et

de vérification de la valeur de ce motif). C'est le cas prévu par S. Paul. Il ne faudrait pas toutefois exclure l'hypothèse d'un manque caractérisé d'affection entre les époux, ou peut-être même d'un égoïsme profond : la faute en ce cas serait grave.

— *b*) Usage systématique et exclusif des périodes agénésiques : le V[e] Concile provincial de Malines de 1937 déclarait déjà, au sujet de cette pratique, à raison des dangers qu'elle présentait tant au point de vue familial que social : « Cette pratique doit être déconseillée aux époux, à moins qu'il n'existe des motifs proportionnés à ces dangers ». L'espacement des naissances peut manifestement être un motif de ce genre dont les époux restent juges. Mais il ne l'est pas toujours, soit que les époux refusent toute procréation, soit qu'ils se contentent d'un nombre d'enfants moindre que celui qu'ils pourraient et devraient accepter.

Mais à quels signes reconnaître la gravité de la faute ? Et en quels cas pourra-t-on refuser ou différer l'absolution ? Nous pensons, tout bien pesé, que s'il est possible que des époux soient en état de péché grave au seul titre du refus du devoir de procréation, il sera rare que l'on soit en droit, pour ce seul motif, de leur refuser l'absolution. L'obligation qui incombe au prêtre sera plutôt une obligation d'ordre général et pastoral. Expliquons-nous.

Le refus non motivé de la procréation provient d'une forme d'égoïsme. L'égoïsme peut être affiché ou caché. S'il est affiché, pas de difficulté : tout ce que nous avons exposé jusqu'à présent nous oblige à conclure à une faute grave et au refus d'absolution ; mais il sera sans doute peu fréquent de se trouver devant le cas d'un pénitent qui viendrait cyniquement déclarer : « Je sais que tout bien pesé je devais agir de manière à avoir un enfant ; mais mon intention bien arrêtée est, en usant de la méthode Ogino, de faire tout mon possible, par égoïsme, pour m'assurer le maximum de jouissance, sans risque d'avoir d'enfant. »

Généralement, l'égoïsme se dissimulera sous des prétextes plus ou moins valables. Objectivement, celui qui déclarerait : « Pas d'enfant ; un suffit ; la paire suffit » serait manifestement dans une situation peccamineuse. Nous partageons — et avec plus de netteté depuis le discours du Pape — l'opinion exprimée avec quelque hésitation par Merkelbach : « Probablement, les époux pèchent contre la justice légale (entendons le devoir de procréation) et contre la charité envers eux-mêmes et envers l'enfant, quand, par exemple, l'enfant unique est élevé égoïstement, à raison de l'absence de frères et de sœurs. » Subjectivement toutefois, les époux pourraient bien n'être pas conscients de leur égoïsme, et il serait mal aisé, dans une certaine ambiance générale, de leur persuader qu'ils ont tort : les opinions des moralistes eux-mêmes ne sont pas, jusqu'à une époque récente, tellement nettes sous ce rapport, comme nous l'avons constaté : aussi faudra-t-il agir très prudemment pour l'information, soit en particulier au tribunal de la pénitence, soit en public par une action pastorale concertée. Il deviendra sans doute de plus en plus urgent de faire connaître l'enseignement de l'Eglise sur le sujet. Voir par exemple l'étude sur « le problème moral de la régulation des naissances » (*Bulletin de la Société médicale de S. Luc*, juillet-août 1954), ou autres études citées.

Dans le cas d'époux ne répondant pas aux exigences concrètes objectives indiquées plus haut, le confesseur avertira patiemment. Dans la mesure où le refus deviendra conscient et obstiné, il pourra user de plus grande sévérité et différer ou refuser l'absolution.

— *c*) En ce qui concerne le célibat par paresse ou par égoïsme, nous ferions volontiers les mêmes remarques. Comme il n'existe pas d'obligation directe de choisir l'état de mariage, la valeur de la décision dépendra, ainsi que le déclare le Pape à propos de l'usage des périodes agénésiques, des motifs du choix (quand s'offre réellement la possibilité de choisir). Chacun devra prendre cette décision dans l'état d'esprit chrétien que nous avons défini à propos du devoir de procréation (*supra*, § 3), en tenant compte de ses aptitudes et de ses goûts. Le célibat, situation d'un certain nombre, peut aussi être une vocation : il présente ses difficultés, et certains peuvent s'y engager *propter regnum Dei*, par dévouement apostolique ou social ou familial.

Une décision fondée sur le seul égoïsme par contre, serait peccamineuse ; elle s'accompagnerait d'une stérilité de vie opposée à l'esprit de l'Evangile. Le sujet conscient d'un tel égoïsme serait donc coupable. Mais en fait, comme la décision dépend de lui et qu'il sera rarement conscient de la profondeur de son égoïsme et comme il est difficile au confesseur de pénétrer le fond des mobiles et des intentions, il sera presque toujours difficile de refuser l'absolution pour ce seul motif, — d'autant qu'il est d'autres voies pour sortir de l'égoïsme que le mariage, par exemple sous forme d'un dévouement approprié au tempérament du célibataire. Il existe sur ce point une différence entre le célibataire et les époux, puisque ceux-ci ne peuvent sortir de leur égoïsme, qu'en étant fidèles « au devoir principal » de leur état.

Remarques finales

Le lecteur qui aura eu la patience de nous suivre jusqu'ici se demandera peut-être quelle utilité il y a à soutenir l'existence d'une obligation morale de fécondité, alors qu'il est quasi impossible — sauf cas d'espèces — d'aboutir à des conclusions pratiques nettes pour le tribunal de la pénitence.

La réponse devrait être assez longue : c'est, nous semble-t-il, toute une conception de l'obligation morale qui est en jeu. Nous pensons qu'au delà d'une conception « légaliste » de l'obligation, il y a intérêt à maintenir l'existence d'une conception plus personnaliste qui la soutient, la précède et la déborde. Elle est, ainsi, docilité à la vie, ou mieux, pour un chrétien, docilité au Saint-Esprit, loi propre de la vie chrétienne. En ce sens, toutes les observances de la loi sont animées par l'amour de Dieu, et il subsiste toujours, au delà de la fidélité à la lettre, une invitation à répondre généreusement aux exigences de l'amour. Seule cette orientation de la pensée morale nous semble répondre à certaines difficultés concernant les frontières du péché et de l'imperfection, tout en res-

pectant les exigences irrécusables d'un engagement personnel, par décision vraiment propre du sujet moral. Une telle présentation de la morale, plus féconde, semble d'ailleurs être conforme à l'enseignement de S. Thomas et de l'allocution pontificale citée au cours de cet exposé. On pourrait consulter sur ce point Gilleman : *Le primat de la charité en théologie morale*, Desclée, 1953, p. 237 à 260 ; Häring, *La loi du Christ*, Desclée, p. 438 à 465 et 476 à 494, etc...

F. CLAVEQUIN.

QUI ETAIT DANEL ?

Q. — En parcourant un numéro récent d'*Ecclesia*, je suis surpris de voir que dans la présentation du livre du P. Jean Daniélou, *Daniel* est considéré comme un saint païen de l'Ancien Testament. De qui le livre parle-t-il ?

R. — La revue *Ecclesia* dans ses pages consacrées aux livres nouvellement parus annonce : « Jean Daniélou : *Les saints païens de l'Ancien Testament*. Ce sont les personnages de l'Ecriture qui n'ont appartenus ni à la race ni à la religion d'Israël : Melchisedech, Job, Daniel, la reine de Saba, etc. »

Il y a tout simplement une faute d'impression. Il convient de lire *Danel* (DANEL) et non Daniel. Mais alors quel est ce Danel que le R. P. Daniélou range ainsi parmi ces saints de la religion naturelle, dont parle l'Ancien Testament, et qui n'auraient cependant pas appartenu à la religion d'Israël ?

Pour répondre à cette question il est nécessaire de reprendre les choses *ab ovo*.

Minet el-Beida, l'ancienne Leukos Limen, le Port Blanc des Grecs, se creuse dans la côte syrienne à deux cents kilomètres à peu près au nord de Beyrouth. Le havre naturel avec ses falaises crayeuses est maintenant ensablé, mais, à huit cents mètres de là s'élève dans la plaine un tell d'une vingtaine de mètres, colline de pierres usées et de terre grise parsemée de tessons entre lesquels pointent des touffes de fenouil (shamra).

Un fellah passant un jour par là aperçoit une excavation qui soudain s'est creusée dans le sol. C'est une tombe mycénienne où se remarquent encore quelques vases intacts. Elle fait partie d'une importante nécropole et des vieillards se rappellent que, dans la région, des objets d'or et d'argent ont été autrefois vendus par des fouilleurs clandestins. Le Service Archéologique de Beyrouth alerté, ordonne une enquête. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris décide d'entreprendre une exploration non seulement de la nécropole de Minelt el-Beida, mais encore de l'acropole de Ras-Shamra et elle confie la direction des travaux à un Alsacien, M. Schaeffer, aujourd'hui conservateur du Musée de Saint-Germain-en-Laye. Inaugurée en 1929, les fouilles se sont continuées avec un succès croissant durant onze campagnes successives (hiver de 1939). Interrompues un moment pendant la guerre, elles ont repris depuis lors et la revue *Syria* annonce de nouvelles découvertes du plus haut intérêt.

Le Tell de Ras-Shamra recouvre la très ancienne ville d'Ugarit que les savants connaissaient depuis longtemps. Il en est parlé dans le poème du Pentaour de Ramsès II (1298-1232) et la correspondance diplomatique de Tell El-Amarna (XIVe siècle) raconte les intrigues diplomatiques de ses princes phéniciens. L'Assyrien Téglat-Phalasar Ier ne la détruira qu'au XIIe siècle et, pendant deux millénaires, en un temps où les barques se tiraient sur le rivage, elle avait été le grand emporium de la côte syrienne. Les flottes de l'Egypte, de la Crète, de l'Egéide y venaient échanger des cargaisons de prix et leurs marchands s'y rencontraient avec les caravaniers du monde asiatique. Qu'on se représente l'un de nos ports du Levant actuel avec ses populations bigarrées et les vingt idiomes que l'on y entend dans les souks. Au fond méditerranéen se sont mêlés tour à tour les Phéniciens venus du sud et les Hittites descendus du Nord. Des Achéens y sont signalés dès le XVIIe siècle et les Sémites de l'Est, de Mari sur l'Euphrate, voire même de Babylone y coudoient des Khourites de l'Entre-Deux Fleuves et des Nubiens bronzés. Dans le centre de la ville les sanctuaires renommés de Baal et de Dagon attirent des adorateurs fervents venus de tous les pays possibles.

Il ne saurait être question de décrire ici toute la richesse des fouilles de Ras-Shamra. Une chose importe plus que tout autre, les documents exhumés.

Dans ce milieu d'affaires l'écriture était de toute nécessité. Sans doute elle existait déjà et le stade idéographique était depuis longtemps dépassé. Poussés par la nécessité, les Phéniciens d'Ugarit ont simplifié les écritures hiéroglyphiques d'Egypte et cunéiformes de Babylone. Après avoir tenté de mêler aux signes hiéroglyphiques des signes conventionnels constitués par de simples traits, les Phéniciens de la côte ont fini par s'en tenir à ces derniers. Ils ont ainsi atteint l'extrême limite de la simplification puisqu'ils se sont contentés de vingt-deux lettres. C'est l'écriture phénicienne classique qui devait se répandre dans le monde entier.

De nombreux textes ont été exhumés de Ras-Shamra. Ce sont des tablettes d'argile de dimensions très inégales et dont les plus grandes peuvent atteindre jusqu'à vingt-cinq centimètres de haut. Elles ont été étudiées par MM. Ch. Virolleaud et Ed. Dhorme de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et H. Bauer de l'Université de Halle. Leurs efforts conjugés ont abouti à un déchiffrement certain dans les grandes lignes. Il s'agit d'un dialecte nord-ouest sémitique que l'on peut appeler cananéen et qui est à considérer comme le prototype de l'hébreu, mais à condition d'ajouter que ce n'est pas une langue que les Hébreux auraient empruntée aux Cananéns, c'est la langue même qu'ils pratiquaient lorsque, socialement et politiquement, ils faisaient partie de la masse cananéenne.

Il est inutile d'insister sur les documents privés que les fouilles nous ont conservés, pièces de comptabilité, textes scolaires, etc. Il y a même un traité sur les soins à donner aux chevaux malades. Leur intérêt est trop technique pour qu'il puisse en être question ici. D'une toute autre portée sont au contraire les grands textes mythologiques écrits par le scribe El-Melek dans la première moitié du XIVe siècle. Ils projettent les plus vives lumières sur

l'origine des Phéniciens, leur panthéon, leur mythologie, leurs légendes ancestrales et, par contre-coup, sur les traditions patriarcales des Israélites, car il convient de se rappeler que, si la rédaction de ces documents se place maintenant avec précision entre 1405 et 1352 av. J.-C., il n'est pas douteux que ces légendes ne se soient formées plusieurs siècles auparavant.

* *

L'objet premier et principal de ces chants, c'est essentiellement la culture de la terre et la fertilité des champs ; la lutte des dieux, champions de l'homme, pour la possession d'un sol nourricier, producteur de richesse et de vie.

Mais cela seul nous indique une période où tout un peuple, cessant d'être nomade, s'installe à demeure, cultive des champs et leur demande la subsistance de tous les jours, stade matriarcal où le sang, la vie et la mort prennent une importance considérable, et où l'on est sûr de rencontrer des sacrifices humains, religion axée sur l'idée de fécondité et qui prétend par ses rites aider à la reviviscence de la végétation.

L'ancien dieu *El*, le fort et le puissant, le père des jours, le sage à la barbe blanche, se voit relégué dans un lointain presque inaccessible. Le monde a besoin de dieux plus proches, maîtres de la terre, ceux qui accordent la pluie et font jaillir les sources, Hadad et Baal Aliyan qui mûrissent la moisson, Mot et Dagon qui président aux céréales. Ces grands poèmes faisaient d'ailleurs partie du rituel et l'on a l'impression qu'ils étaient récités au cours des cérémonies religieuses dont ils réglaient en quelque sorte le développement et dont ils formaient le commentaire vivant.

L'histoire des religions nous a révélé de semblables chants un peu partout chez les primitifs encore attardés au stade de la petite culture, chez les Canaques de la Nouvelle Calédonie, les Dogons du Soudan Français ou les Indiens du Névada californien. Parmi ces poèmes religieux ou mythologiques l'un des plus intéressants est certainement celui de Danel[1]. Ce poème paraît s'être développé autour des cultes agraires en honneur à cette haute époque du second millénaire en Phénicie. Il devait être récité lors des cérémonies que l'on pratiquait en certaines villes palestiniennes. Le nom du héros est à traduire « El est justicier » ou peut-être, suivant l'usage d'Ugarit, par « Dan fils de El ». Il s'appelle encore *Gzr*, identique à l'hébreu *'Ozer*, le secourable, épithète que porte aussi le dieu El.

Danel se lamente de ne pas avoir de fils. Baal s'approche de lui, mais il ne peut que lui apporter sa sympathie. Alors El entend son serviteur, le bénit, et dès lors, du commerce avec sa femme, il lui naît un fils. Dans les légendes les enfants grandissent vite. Puisque la naissance de son fils le lui permet désormais, Danel n'aspire plus qu'au repos. Le rite d'entrée des fêtes de la moisson va consister pour Danel à s'asseoir à la porte de la ville, à l'ombre des grands arbres et, comme c'était aussi la coutume en Israël, à y rendre la justice, et notamment à la veuve et à l'orphelin.

« Voici Danel, le héros de Rapha,
Voici Gozer, le héros harnamite[2]
Il se lève, s'assied devant la porte
sous les (arbres) magnifiques près de l'aire
Il juge le procès de la veuve
Il maintient le droit de l'orphelin. »

M. Dhorme, dans *Syria*, 1937, p. 105, n° 1, rappelle Genèse, XLIX, 16. « Dan juge son peuple ». Nous aurions là une indication que les Danites représentent un clan israélite qui, de bonne heure, a quitté le primitif Canaan pour gagner la région du Haut Jourdain et vivre en étroite union avec les Sidoniens. Cf. également, *Juges*, v, 17 ; XVIII. La sagesse de ce roi Danel, dont la justice aidait aux rites agraires et favorisait les moissons, a été gardée dans la tradition israélite. C'est ce Danel auquel le prophète Ezéchiel fait allusion dans XIV, 12-20 :

« La parole de Yahvé me fut adressée en ces termes : « Fils de l'homme, si un pays péchait contre moi par infidélité et si j'étendais la main contre lui, détruisant sa réserve de pain et lui envoyant la famine pour en retrancher bêtes et gens, et qu'il y eût dans ce pays ces trois hommes, Noé, Danel et Job, ces hommes sauveraient leur vie grâce à leur justice, oracle du Seigneur Yahvé. Si je lâchais les bêtes féroces dans ce pays pour le priver de ses enfants et en faire un désert que nul ne peut franchir à cause des bêtes et qu'il eût ces trois hommes dans ce pays, par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, ils ne pourraient sauver ni fils, ni filles, eux seuls seraient sauvés, mais le pays deviendrait un désert. Si je faisais venir l'épée dans ce pays et si je disais : « Que l'épée passe dans ce pays et j'en frapperai bêtes et gens, et que ces trois hommes fussent dans ce pays. Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, ils ne pourraient sauver ni fils, ni filles, eux seuls seraient sauvés. Si j'envoyais la peste dans ce pays et que j'assouvisse dans le sang ma colère contre eux, en retranchant bêtes et gens, et que Noé, Danel et Job fussent dans ce pays, par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, ils ne sauveraient ni fils ni filles, mais ils sauveraient leur vie grâce à leur justice.

Ch. XXVIII, 1 ss. : « La parole de Yahvé me fut adressée en ces termes. Fils de l'homme, dis au prince de Tyr : Ainsi parle le Seigneur Yahvé : Parce que tu es enflé d'orgueil, tu as dit : « Je suis un dieu. Je suis assis sur le trône de Dieu au milieu de la mer. Alors que tu es homme et non un dieu, tu te fais un cœur semblable à Dieu. Voilà que tu es plus sage que Danel. Pas un sage n'est semblable à toi. Par ta sagesse et ton intelligence, tu as acquis des richesses... et ton cœur s'est enorgueilli de tes richesses. C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Yahvé... »

Ainsi donc, pour tout résumer, Danel est un très ancien roi phénicien qui pourrait avoir vécu au second millénaire av. Jésus-Christ. Par son sens de la justice, la façon dont il a su défendre la veuve et l'orphelin, ces malheureux que l'Orient a toujours opprimés parce qu'ils n'ont pas de défenseurs, par sa sagesse et son intelligence, il a mérité d'entrer dans la légende. Il est devenu comme le prototype de ces sages dont la conduite est un gage de bénédiction pour le pays, de salut pour les habitants, et les anciens prophètes d'Israël en

[1] Nous avons bien dit Danel et non pas Daniel. La *légende phénicienne de Danel* a été publiée d'après les tablettes de Ras-Shamra, avec une introduction à l'étude de la civilisation d'Ugarit par Ch. Virolleaud. Avant-propos de Claude F. A. Schaeffer (Paris, Geuthner, 1936). In-4 de 242 p.

[2] De la ville de *Hrnm*, connue par ailleurs, mais dont on ignore l'emplacement exact.

ont gardé le souvenir, mais aussi le peuple hébreu et la preuve en est qu'ils montrent en lui un modèle. Le R. P. Daniélou a donc pu le citer parmi ceux qu'il appelle « les saints païens » de l'Ancien Testament, ceux qui, n'appartenant pas à la race choisie d'Abraham, ont cependant mérité d'être mis par Dieu lui-même au rang des modèles qui sont à imiter.

A. VINCENT.

CARACTERE BAPTISMAL ET APPARTENANCE A L'EGLISE

Q. — *Notre article du 12 janvier nous a valu d'un de nos lecteurs les remarques suivantes :*

« Le baptême valide produit l'appartenance réelle (*in re*) (visible et invisible) à l'Eglise, et s'il est reçu avant l'âge de raison, il produit nécessairement la grâce en même temps que le caractère. L'orthodoxe enfant, avant l'âge de raison, appartient donc réellement (*in re*) à l'Eglise catholique romaine et théoriquement est soumis à ses lois. Je pense qu'il ne se sépare de l'Eglise catholique romaine que quand il commet un péché grave de schisme ou d'hérésie.

Il fait partie visiblement et réellement par le baptême (quoique d'une façon inachevée et incomplète objectivement) de l'Eglise catholique romaine, étant bien entendu que, du moment qu'il n'a pas commis un péché grave de schisme ou d'hérésie, il garde un désir, une intention secrète d'appartenir à cette église comme à la seule Eglise du Christ. Je corrigerais donc le dernier paragraphe (p. 30) ; je remplacerais « réellement » par « parfaitement » et je supprimerais les deux dernières lignes.

Il s'agit, je crois d'une sorte de lapsus venant de ce que l'auteur, au début de ce paragraphe a groupé ensemble les païens de bonne foi et les hérétiques, schismatiques. Ce qui est dit en fin de paragraphe vaut pour les païens, mais pas pour ceux qui ont reçu un baptême valide.

R. — Je veux d'abord remercier mon aimable lecteur pour l'intérêt qu'il veut bien manifester pour mon article, et pour les remarques bienveillantes qu'il m'envoie. D'autant plus... que je suis au fond d'accord avec lui.

Pourtant, après avoir relu attentivement ce que j'ai écrit, je ne vois pas qu'il y ait eu « lapsus » dans la fin de l'article ni que j'aie rien à y corriger. La dernière partie (la 3[e]), comme d'ailleurs l'indique le titre, répond à la question posée par le consultant et qui est celle-ci : « Peut-on appartenir au Corps mystique sans le caractère baptismal ? » Elle ne concerne donc que *les païens* et la réponse ne pouvait envisager que leur cas : les hérétiques et les schismatiques ne sont mentionnés, en passant, que pour appuyer par un *a fortiori* l'affirmation que l'Eglise ne damne pas tous les païens. Sans avoir rien à changer je suis donc d'accord avec notre consultant...

Reste le cas des non-catholiques. A leur sujet il faut, comme d'ailleurs il le fait, distinguer les *enfants* et les *adultes*.

— *a*) *Les enfants* « qui nondum rationis usum adepti sunt » (can. 745) sont par leur baptême, dès lors qu'il est valide, agrégés « *réellement* » (*in re*) à l'Eglise catholique. Il n'y a, en effet, qu'un seul baptême qui est celui de l'unique Eglise du Christ. C'est d'ailleurs pourquoi s'ils viennent à « se convertir » avant l'âge requis pour encourir les censures de l'Eglise, on ne leur demandera aucune abjuration et on n'aura pas à les relever de l'excommunication ; on se contentera de leur faire émettre la profession de foi catholique.

— *b*) Mais qu'en est-il des *adultes ?* C'est bien le schisme ou l'hérésie *formels* — c'est-à-dire le *péché* grave de schisme ou d'hérésie — qui séparent de la véritable Eglise du Christ et font encourir ses censures.

Si donc il leur arrive de commettre l'une ou l'autre de ces fautes graves, leur cas est fort simple : ils ne font plus partie de l'Eglise, puisqu'ils s'en vont volontairement et librement séparés.

Mais s'ils sont de bonne foi ? Le péché de schisme ou d'hérésie n'est pas une sorte de « péché originel »... il ne s'hérite pas. Il faut donc dire qu'ils font partie « réellement et visiblement » de l'unique Eglise du Christ... Pourtant leur appartenance reste « incomplète et inachevée » comme le dit justement notre consultant. Pourquoi ? C'est que, si le « *péché* » de schisme ou d'hérésie ne saurait s'hériter, il n'en est pas de même, hélas ! du « *patrimoine* » schismatique ou hérétique. De la confession chrétienne à laquelle ils sont inscrits par leur origine, ils reçoivent, en fait, un christianisme amoindri, mutilé de certaines vérités essentielles et qui ne sont pas sans conséquences pratiques importantes. Que l'on songe aux confessions protestantes qui, selon notre foi, n'ont que deux sacrements, le baptême et le mariage (non pas l'Eucharistie puisqu'elles n'ont pas de sacerdoce). Sur ce point les Orthodoxes sont dans une situation bien meilleure : ils ont gardé un véritable sacerdoce et possèdent — au moins théoriquement, sinon toujours pratiquement ? — nos sept sacrements. Il en résulte que chez les protestants, la charité n'est qu'*incomplètement sacramentelle,* tandis que chez les orthodoxes elle est *complètement sacramentelle* ; mais chez les uns et les autres elle reste insuffisamment « *orientée* » parce que tous manquent d'unité dans l'autorité enseignante voulue par le Christ précisément pour diriger et orienter la charité (cf. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. II, p. 1070). C'est pourquoi, à leur conversion, on leur fera abjurer leurs erreurs et professer la foi catholique ; mais en rigueur de droit on n'aurait pas à les relever de l'excommunication — on sait cependant que l'Eglise le fait faire en pratique pour plus de sûreté, car, société visible, elle est obligée de tenir compte du for externe qui se trouve ici, de toute évidence, impliqué...

Et. GUILLAUME.

« Hors de l'Eglise... ». Quel sens donnner au mot « Eglise » ?

Q. — « Hors de l'Eglise pas de salut ». Une solution possible d'explication réside dans le sens de « Eglise ».

Le mot « Eglise » a deux significations : une générale, l'autre stricte : *a*) d'une manière large, elle désigne le *Christ + Fidèles.* C'est le « Plérôme » de S. Paul, le « Christ total » d'Augustin ; — *b*) d'une manière stricte, elle désigne les *Fidèles,* soit les membres distincts de la Tête, liés entre eux par le triple lien de la foi, sacrements et pasteurs. On pourrait peut-être dire Eglise visible et Eglise invisible, ou bien Eglise d'amour et Eglise juridique.

Conséquence : la maxime serait vraie du premier cas, non du second. Et de fait il semble bien qu'il y a des sauvés hors des liens juridiques (La Providence a d'autres moyens pour sauver les humains, me disiez-vous en 1952).

Mystici Corporis Christi me paraît corroborer cette distinction. P. 35. Il ne peut y avoir désaccord entre la mission invisible et la fonction juridique. P. 38. En plus des liens juridiques, il y a une unité d'une autre nature, en raison des trois vertus théologales : inhabitation.

R. — Remarquons d'abord que la distinction ici faite n'est pas parfaitement cohérente : le triple lien dont il est question n'est pas purement « juridique » ; et les membres reliés par eux ne sont pas « adéquatement » distincts de l'Eglise envisagée comme « Corps mystique du Christ »...

Mais supposons là exacte. Que signifie-t-elle ?

— *a*) Si l'on veut dire qu'il est juste de distinguer *deux aspects* de l'unique Eglise du Christ « hors de laquelle il n'est pas de salut », c'est vrai, et en effet corroboré par « Mystici Corporis ».

— *b*) Si l'on veut dire qu'il y a, en quelque sorte, *deux Eglises* (et c'est bien l'impression que laisse le texte de notre consultant, semble-t-il... ?) deux Eglises s'opposant l'une à l'autre, ce n'est plus vrai et formellement en opposition avec « Mystici Corporis », précisément dans les passages cités qui insistent sur l'union indissoluble des deux aspects : Eglise visible et invisible, Eglise d'amour et Eglise juridique.

D'où résulte que la solution proposée — elle n'est d'ailleurs pas nouvelle, car elle revient finalement à l'explication protestante — ne saurait aucunement être acceptée.

Et. G.

La Messe « sert »-elle à confectionner l'Eucharistie ?

Q. — Est-il exact qu'on puisse dire : « Le sacrifice de la Messe sert à la confection du Sacrement de l'Eucharistie qui nous donne ses *grâces* particulières comme chaque sacrement. Mais en tant que sacrifice il n'ajoute rien au Sacrifice du Calvaire, unique sacrifice continué perpétuellement au ciel où le Christ est toujours vivant, intercédant pour nous. Il n'ajoute rien à l'intercession céleste du Christ et à la gloire de la Trinité... » ?

R. — Il est toujours délicat de porter un jugement sur une formule sortie de son contexte qui souvent l'explique et l'éclaire, surtout quand il s'agit de formule tranchée et abrupte que l'on a employée pour frapper l'attention et faire entrer une idée dans l'esprit de ses auditeurs ou de ses lecteurs.

Prise au pied de la lettre, celle qui nous est soumise, équivoque. Elle laisse l'impression que le Sacrifice de la Messe n'a finalement pas d'autre raison d'être que de préparer la communion (— ce n'est sans doute pas ce qu'entend dire l'auteur —); ce qui serait de toute évidence inexact. Il est vrai que c'est la Messe qui prépare la communion, mais en ce sens que la communion est le repas sacrificiel ; en ce sens que la communion est *la participation complète au sacrifice*, non pas en ce sens que la Messe ne ferait que nous donner le Christ réellement présent sous les espèces eucharistiques.

Il y a d'ailleurs de sérieux inconvénients à opposer de la sorte « sacrement » et « sacrifice » : la réalité est infiniment plus complexe. Il ne faut pas oublier que le sacrifice lui-même se réalise dans cet ordre de réalités que sont les sacrements de la Loi Nouvelle, et qu'il est en conséquence lui aussi « sacramentel ». S. Thomas ne dit-il pas : « Ce sacrement est en même temps sacrifice et sacrement » ? (III^a, q. 79, a. 5).

Il est vrai que c'est la Communion (donc le « sacrement ») qui nous donne les grâces « *sacramentelles* » de l'Eucharistie, et que c'est elle qui nous les donne de « *manière* » *sacramentelle :* ex opere operato. Mais pour être complet il faudrait ajouter que le « Sacrifice », lui aussi, par lui-même, sans qu'il soit nécessaire de communier, nous communique aussi la grâce, mais à la manière propre au sacrifice qui est autre que celle de la communion : il nous les *obtient* « *ex opere operato* ».

« Mais en tant que sacrifice, il n'ajoute rien au Sacrifice du Calvaire... il n'ajoute rien à l'intercession céleste du Christ... » De toute évidence : le Sacrifice du Calvaire est l'unique sacrifice de la Loi Nouvelle, d'une valeur infinie ; et l'on n'ajoute pas à l'infini. Le but de la Messe n'est pas d'*ajouter* au Calvaire mais de nous communiquer les fruits de l'unique Calvaire. Mais il faut, à ce point de vue, en dire tout autant des sacrements... Sacrifice et sacrements, si leur mode d'action est différent, ne font que nous faire participer à l'unique sacrifice rédempteur. Quant à savoir si le sacrifice de la Messe est le sacrifice du ciel qui nous est rendu présent sur l'autel... la question est fort loin d'être tranchée définitivement, et maints théologiens ne seraient pas d'accord... !

« Il n'ajoute rien à la gloire de la Trinité... » Rien d'essentiel, c'est évident ! Mais il ne faut pas non plus oublier que la Messe n'est pas — purement et simplement — le sacrifice du Christ ; c'est le sacrifice du Christ offert par l'Eglise pour rendre à Dieu le culte souverain auquel il a droit; c'est le sacrifice du Christ venant « informer » en quelque sorte le « sacrifice spirituel » de l'Eglise, lui donner valeur. Et, dans le Christ, le sacrifice de l'Eglise procure à la Trinité un surcroît de gloire accidentelle qui lui est dû de la part de ses créatures. La Messe n'a pas seulement valeur *ex opere operato* ou mieux *ex opere operantis Christi,* mais aussi *ex opere operantis Ecclesiæ,* un peu comme ont valeur, sont méritoires, les actions, l'intercession, des saints...

Défions-nous des simplifications sommaires en matière aussi complexe : elles deviennent facilement inexactes !

Et. G.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 12 junii 1956

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : A. Bordet

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)